

denen Kant sich auseinanderzusetzen hatte. Eines dieser Probleme ergibt sich aus der Annahme, wir könnten uns von einer Welt zu einer anderen fortbewegen. In diesem Fall würde die Gesamtheit dessen, was wir mit einem bestimmten Gebrauchereignis des Wortes „wirklich“ aus den in seiner weltlichen Umgebung vorkommenden Gegenständen des Redebereichs auswählen, von Welt zu Welt schwanken können: bald wäre Pegasus unwirklich, bald wäre er wirklich. Da die Aussagen über die Wirklichkeit eines Gegenstandes einen Wahrheitswert haben, der von den Gebrauchereignissen des Wortes „wirklich“ abhängt, können solche Aussagen demnach nur dann einen stabilen Wahrheitswert haben, wenn wir nicht zwischen den Welten hin- und herwandern können. Das ist uns sicherlich dann nicht möglich, wenn es nur eine wirkliche Welt gibt, so daß alle Gebrauchereignisse des Wortes „wirklich“ in derselben Welt stattfinden müssen. Erst unter dieser Voraussetzung wäre die Aussage „Pegasus ist wirklich“ ein für allemal falsch, gleichgültig, wann und wo wir sie machen.

V

Ich fasse zusammen. Wenn der Existenzquantor den ontologisch relevanten Sinn von „sein“ ausdrücken würde, so bliebe uns nur die Wahl zwischen folgenden drei Möglichkeiten:

- I Der Satz „Pegasus ist ein geflügeltes Pferd“ ist weder wahr noch falsch; die Mythenforschung ist ein Spiel mit leeren Worten.
- II Der Satz „Pegasus ist ein geflügeltes Pferd“ ist falsch; die Mythenforschung entspringt einer kuriosen Neigung zum Falschen.
- III Der Satz „Pegasus ist ein geflügeltes Pferd“ ist wahr; die Mythenforschung ist eine Beschäftigung für Leute mit einem Hang zur Abkehr von den vertrauten logischen Gesetzen.

Geben wir dagegen die von Frege, Quine und Kripke gleichermaßen geteilte Meinung auf, die letzten philosophischen Probleme betreffen Existenz nur insoweit, als Existenz durch den Quantor „ Vx “ ausgedrückt wird, und fassen wir das gebrauch-reflexive Modaladjektiv „wirklich“ als das Schlüsselwort der Ontologie auf, so läßt sich die mythologische Erkenntnis, daß Pegasus ein geflügeltes Pferd ist, sowohl mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis vereinbaren, daß in der Wirklichkeit keine geflügelten Pferde vorkommen, als auch mit der logischen Schlußfolgerung, daß es geflügelte Pferde gibt. Dieses friedliche Nebeneinander von Mythenforschung, Naturwissenschaft und Logik ist allerdings nur dann stabil, wenn wir uns nicht als Wanderer zwischen den Welten betrachten müssen, sondern als Personen, die fest auf dem Boden der einen Wirklichkeit stehen.

DIE HINGEBUNG UND DAS EXISTENZIALE

Kurt H. Wolffs alternatives Forschungskonzept

von Ronald Hitzler, Köln

„If the rational-logical instrumentalities of sociological reasoning are pursued to their last consequences, we wind up with a completely deductive and empirically complete sterile system.“
(Wagner 1978: 157)

I.

Dem Eindruck sich hingeben und im Ausdruck ihn begreifen, dies charakterisiert im wesentlichen wohl das Programm jener hermeneutischen Wissenssoziologie, die ich andernorts als ‚intrinsic approach‘ vorgestellt habe¹ und mit der an einen in der deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Diskussion nahezu gänzlich vernachlässigten Forschungsansatz erinnert werden soll: an das Werk von Kurt H. Wolff und an die Idee, um die sein Denken seit Jahrzehnten kreist. Dabei treten Schwierigkeiten auf. Diese Schwierigkeiten resultieren aus dem Anliegen, die Grundzüge des Wolffschen Konzepts nicht nur zu exegieren, sondern zugleich auch kritisch zu interpretieren — aus der nicht unproblematischen Position eines existenzialen Skeptizismus heraus. Diese Schwierigkeiten mehren sich durch Wolffs eklektizistische Epistemologie und seine damit korrespondierenden terminologischen Unschärfen und Inkonsistenzen.

II.

Als Schöpfer ‚of a new type of sociological thinking: the existential‘ soll uns Kurt H. Wolff gelten, wenn wir der Einschätzung von Agnes Heller folgen, die die irritierende Etikettierung ‚Existential Sociology‘ schon im Titel ihres infrage stehenden Aufsatzes einführt². Damit stehen wir aber zumindest vor dem Problem einer angemessenen, sinnhaften Übersetzung von ‚existential‘: Um Konfusionen zu vermeiden, scheint es im Rückgriff auf die Differenzierung bei Martin Heidegger geboten, ‚existential‘ eben nicht im Sinne von ‚existenziell‘, sondern von ‚existenzial‘ zu verstehen³. *Existenziell* ist demnach die Tatsache, daß der Mensch sich

¹ In Abgrenzung zum *soziologischen* ‚labeling approach‘. — Vgl. Hitzler 1984.

² Vgl. Heller 1980; aus der einschlägigen Sekundärliteratur außerdem z. B. Wagner 1978 sowie Ludes 1977 und 1981.

³ ‚Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das existenzielle. Die Frage der Existenz ist eine ontische ‚Angelegenheit‘ des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinandersetzung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern existenzialen Verstehens.“ (Heidegger 1972, 12 f.).

zu seiner Welt und zu sich selber verhält, daß er die Welt und sich zum Gegenstand seiner „Sorge“ hat. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit ist mithin die (wenn auch gemeinhin so *nicht* und nicht *so* intendierte) existenzielle Arbeit des Menschen⁴. Und in diesem Sinne wäre Soziologie per se „existenzielle Soziologie“. *Existenzial* hingegen ist die subjektive Konstitution dieser menschlichen Befindlichkeit, sich seine Welt und sich „sorgend“ aneignen zu müssen.

Die existenziale Reflexion der Existenz ist eine inhärente Modifikation derselben, eine Problematik mithin, die an der Faktizität des In-der-Welt-Seins ansetzt und auf die Eigentlichkeit der Existenz zielt. Lösungsversuche zu dieser Problematik bieten alle symbolischen Sinnsysteme an, die sozio-historisch erfolgreichen ebenso wie die gescheiterten und scheiternden. In dem von sozio-historischen Zufälligkeiten der Sinnggebung, d. h. von partikularen Interessen, Überlieferungen, Vorurteilen, Verzerrungen usw. gereinigten, eigentlichen Verstande aber besagt die existenziale Deutung, daß Existenz sich in der kontingenten Freiheit des Menschen, in seiner apriorischen Handlungskompetenz konstituiert, und daß diese Kompetenz, in geschichtlicher Praxis sich objektivierend, den scheinbaren (Sach-)Zwängen alltäglichen Lebensvollzugs verfällt, sich also, obwohl *faktisch* vorhanden, nicht mehr *praktisch* zu-handen realisiert⁵. „Existenziale Söziologie“ kann mithin nur eine mit existenzphilosophischer bzw. existenzialistischer Problemstellung korrespondierende Soziologie meinen⁶, eine Soziologie also, die die kontingente, jeder konkreten Situation apriorische menschliche Handlungsfreiheit, und *nur* diese, quasi-axiomatisch setzt⁷. — Die Frage bleibt vorderhand, ob Kurt H. Wolff in solchem Sinne existenzial denkt, bzw. welche Art Soziologie er unter dieser von Agnes Heller verliehenen Etikette betreibt. Um die Spannweite der Wolffschen Auslassungen zu verstehen, erscheint es daher sinnvoll, nicht *nur* auf das Hauptwerk „Surrender and Catch“ zu rekurrieren⁸.

III.

Geboren wurde Kurt H. Wolff 1912 in Darmstadt. Nach eigenem Bekunden ist er, über Sprach- und Philosophiestudien (u. a. in Italien) in die Soziologie „hineingeschlittert“: Der sich selbst mehr als „Dichter“ fühlte, wurde ein Schüler des Wissenssoziologen Karl Mannheim. Nach seiner Auswanderung in die Vereinigten

⁴ „Arbeit“ in der weiten, etwa von Schütz/Luckmann 1984 vorgeschlagenen, handlungstheoretischen Definition.

⁵ Vgl. auch Heidegger 1972, 221 f.

⁶ Ob hierzu auch die fundamentalontologischen Lösungswege nach der Heideggerschen ‚Kehre‘ zu zählen sind, ist fraglich. — Daß ‚existential sociology‘ ein epistemologisches Unding ist und daß wir besser von ‚existenziell orientierter und existenzialistischer fundierter Soziologie‘ sprechen, kann *hier* nicht expliziert werden. — Vgl. zu diesem Problem Hitzler 1982 und 1984.

⁷ ‚Quasi-axiomatisch‘ deshalb, weil es sich erkenntnistheoretisch um ein ontologisches Faktum handelt.

⁸ Wolff 1976. Deutsch (gekürzt) als ‚Hingebung und Begriff‘ (Wolff 1968a). — Der Darstellung liegen außerdem zugrunde ‚Versuch zu einer Wissenssoziologie‘ (Wolff 1968b), ‚Trying Sociology‘ (Wolff 1974) und ‚Wie ich zur Soziologie kam und wo ich bin‘ (Stehr/Wolff 1981).

Staaten 1930 führte Wolff u. a. bei dem Kulturanthropologen Robert Redfield Gemeindestudien durch, deren Methodik und Resultat ihn so wenig befriedigte, daß er als Reaktion darauf seine, allerdings erst mehrere Jahre später ausformulierten, Ideen zu einer „alternativen“ Sozialforschung entwickelte. Als Wissenssoziologie beginnt Wolff, ähnlich wie der frühe Mannheim⁹, mit der Reflexion existenzieller Grundbefindlichkeiten, die die je konkreten sozio-historischen Lebensbedingungen des Menschen transzendieren. Wolff fragt von seiner eigenen konkreten Situation aus in die soziale Wirklichkeit hinein. So versucht er, eine Wissenssoziologie, die weit über den engeren Bereich einer Ideologienlehre hinausreicht, anthropologisch und metaphysisch zu fundieren; geleitet von der Gewißheit universalen, absoluten Gültigkeiten, vom Streben nach sozialer Relevanz und von der Absicht, Phänomene zugleich immanent und transzendent zu interpretieren¹⁰.

Wolff beansprucht, empirische Wissenschaft zu betreiben, was für ihn selbstredend *nicht naturwissenschaftlich* orientierte Sozialforschung bedeuten kann, sondern vielmehr einen der Kriterien von Mittelbarkeit und Überprüfbarkeit entsprechenden Rekurs auf die *geisteswissenschaftliche* soziologische Tradition meint. Wolff will den spezifischen sozialwissenschaftlichen Gegenstand nicht objektivieren, sondern ihn zu verstehen versuchen. Das heißt für ihn vor allem, die schöpferische Aktivität des erkennenden Subjekts mitzureflektieren, in der sich sein Objekt konstituiert, das ihm immer zugleich auch als Subjekt gegenübersteht¹¹. „Verstehen“ als Methode ist die Thematisierung und Aktualisierung dieser Wechselbeziehung, die diskutiert und gelehrt werden kann. — Bereits in den frühen Arbeiten wird Wolff also die Spannung zwischen Subjektivität (spontanem Erleben) und Objektivierung (wissenschaftlicher Ent-Äußerung) zum Problem. Er erkennt, daß dem Menschen nicht nur Vernunft, sondern auch Unvernunft, Spontaneität und Kreativität eignen. Ergo muß der Sozialwissenschaftler, will er seinen Gegenstand nicht verdinglichen, sich auch selbst ganzheitlich in den Erkenntnisprozeß involvieren¹².

Nur so vermag nach Wolff die Sozialwissenschaft der Gefahr der Abkoppelung von der Wirklichkeit, der Hypertheoretisierung und dem Methodenfetischismus zu entgehen und humane Relevanz zu gewinnen bzw. wiederzugewinnen. Diese Relevanz steckt vor allem zwischen dem Allgemeinen, dem Typischen, dem Strukturellen: es ist das je *Einmalige*, „der Einzelmensch im gesellschaftlichen Feld, in seiner Klasse inmitten der Kollektivgegenstände und anderer Einzelmenschen“ (Sartre 1964, 107). Dieses Verstehen des Einmaligen aber rückt Wolff alsbald epistemologisch in die Nähe von Vision, Inspiration, Offenbarung, Liebe, Gnade (vgl. Wolff 1968 b, 56), mystifiziert also — wenn auch kulturtranszendent — eine intelligible Erfahrung. Trotzdem will Wolff diese intuitionistische Konzeption, die sich später in der „reinen Hingebung“ konkretisieren wird, als kommunizierbar, mithin lehr- und lernbar verstanden wissen. Dazu aber braucht er mehr als das sinn-

⁹ Vgl. Wolffs Einleitung zu Mannheims Wissenssoziologie (Wolff 1964).

¹⁰ V. a. in „Wissenssoziologie als Wissenschaft vom Menschen“, in: Wolff 1968b. — Ursprünglich englisch 1950-1953.

¹¹ Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen. — Vgl. Hegel 1970, 146 f.

¹² Vgl. v. a. „Das Einmalige und das Allgemeine“, in: Wolff 1968b.

lose, weil vormoralische, Freiheits-Apriori. Also hypostatiert er eine moralisch verpflichtende Konstante des menschlichen Wesens, eine *menschliche Natur*¹³.

Aus dieser hypothetischen menschlichen Natur leitet Wolff ethische Prämissen ab, die ihm zufolge ein nicht-relatives kritisches Potential bilden, an dem sich die gegenwärtige welthistorische Situation abspiegeln läßt. Wolff konstatiert eine geistig-moralische Unterentwicklung insbesondere der westlichen Welt, die sich unter anderem auch in einem „ungezügelter Kulturrelativismus“ äußere. Diese seiner Meinung nach logisch unhaltbare Einstellung konfrontiert er mit der (kantianischen) Idee eines trans- und mithin auch vor-kulturellen menschlichen Wesens, aus dem heraus sich menschliche Würde in einer künftigen vernunftgeleiteten und befriedeten Welt erst zu entfalten vermöge. — Mit dieser kritischen Gegenüberstellung von menschlicher Natur und menschlicher Praxis versucht Wolff „wissenschaftliche Wahrheit“, das meint: mitteilbare, verstehende Methode, und „existenzielle Wahrheit“, das meint: reines Engagement, zusammenzudenken¹⁴: Thema ist das Individuum, das im universalgeschichtlichen Gesamtzusammenhang und im je konkreten sozio-historischen Kontext empathisch zu verorten, phänomenologisch zu beschreiben, wissenssoziologisch zu verstehen und schließlich existenziell zu emanzipieren ist¹⁵.

Die Grundidee des als Hingebung-und-Begriff etikettierten methodologischen Vorschlags zu einer alternativen Sozialforschung, verbunden mit der theoretischen Implikation einer praktischen Reflexion nicht nur des soziologischen, sondern des menschlichen Handelns überhaupt, resultiert aus der Annahme, daß wir uns selbst am nächsten kommen, daß wir eigentlich werden, wenn wir am wenigsten routinisiert — also z. B. sehr glücklich oder sehr verzweifelt sind, wenn wir uns also in Grenzsituationen befinden. In solchen Situationen befällt bzw. überfällt uns bisweilen das Unerwartete, Unverhoffte, Ungewohnte. In solchen Situationen geraten wir mitunter in einen „Zustand höchster Spannung und Konzentration, ... der sich jederzeit in Unerwartetes ‚aussondern‘, in dem ‚alles passieren‘ kann.“ (Wolff 1968a, 154). Dieser Zustand, in dem tradierte Vorstellungen brüchig werden, in dem wir heraustreten und herausgetrieben werden aus der alltäglichen, politischen, kulturellen, wissenschaftlichen und auch religiösen Routine, erzeugt eine Bewußtseinsspannung ähnlich der mystischen „Gnade“, die Wolff als „Hingebung“ definiert: *Hingebung*, keinesfalls zu verwechseln mit, die Kritikfähigkeit reduzierender „Faszination“, *ist die radikale Be-Fragung und Be-Wertung vorgegebener Sinn-Schemata*.

Diese Epoché kritischer Gnade oder begnadeter Kritik kann von uns bewußt herbeigeführt werden, indem wir uns an einem Gegenstand unseres Interesses be-

¹³ Hierbei rekurriert Wolff auf den Biologismus in der Wissenssoziologie von Arthur Child. — Vgl. v. a. „Wissenssoziologie als Wissenschaft vom Menschen“, in: Wolff 1968b.

¹⁴ V. a. „Wissenssoziologie und soziologische Theorie“, in: Wolff 1968b.

¹⁵ Was dieser, an unserer Thematik orientierte, Exkurs zum jüngeren Wolff selbstredend nicht leisten kann, ist der Aufweis, daß Wolff nicht nur die hier in den Vordergrund gerückte Konzeption einer intuitionistischen Verstehenslehre entwickelt, sondern auch (bislang wenig genutzte) Ansätze zu einer *systematischen Theorie einer deskriptiven Wissenssoziologie* bereitgestellt hat.

wußt — und in einer bestimmten Weise — abarbeiten, indem wir uns dem Gegenstande selber anschmiegen. Dann befinden wir uns im Zustand der *Hingebungs-an*, einer Bewußtseinsverfassung, die gelehrt, gelernt und geübt werden kann, und von der Wolff eine vorurteilsfreie, sachgemäße Hinwendung des erkennenden Subjekts zum Erlebnis-Gegen-Stand erwartet¹⁶: Hingebungs-an versucht „so ernsthaft wie möglich“ durch Einklammerung tradiert Gewißheiten das Überkommene zu transzendieren. — Die originellere und zugleich methodologisch obskure Idee Wolffs aber ist das Konzept der *reinen Hingebungs*, die nicht gewollt sein kann, nicht erwartet, nicht gesteuert und nicht intendiert, und die auch nichts sucht und versucht, die sich vielmehr einfach ereignet und *im Ereignen* das je Überkommene aufhebt: Reine Hingebungs ist Identifikation mit dem Eigentlichen des Seins, mit der (Seins-)Wahrheit¹⁷.

Beide Formen der Hingebungs können, Wolff zufolge, „gefangen“, auf den *Begriff* gebracht werden. Das heißt, daß der Mensch als „*das des Seinerlebnisses, der ‚Hingebungs‘ und des ‚Begriffs‘ fähige Wesen*“ seine Erlebnis-inhalte *gänzlich* mitteilen kann: „Während er sich hingibt, oder vielleicht wenn er das Erlebnis der Hingebungs gehabt hat, kann er alles, was er sagen möchte, sagen, und der, der auf ihn hört, kann nicht umhin, ihn zu verstehen.“ — Begriff ist für Wolff jede Ent-Äußerung einer Hingebungs¹⁸, ist die Vermittlung zwischen der im konzentrierten Erleben erfahrenen Seinswahrheit und den praktischen ‚Wahrheiten‘ des gesellschaftlich-geselligen Alltagslebens. Wolff meint, daß die auf den Begriff gebrachte Hingebungs ermögliche, über intime, persönliche Angelegenheiten „distanziert, respektvoll“ und mit rein intellektuellem Interesse zu sprechen, denn in der auf den Begriff gebrachten Hingebungs ist nicht der private, sondern der allgemein menschliche, der existenzielle Aspekt eines Textes Gegen-Stand des Diskurses¹⁹.

Hingebungs-und-Begriff sind menschliche Vermöglichkeiten, sind universale, nicht kulturrelative Erfahrungs- und Diskursmodalitäten. Sie sind dem Menschen eigentlich unumgänglich, sie sind seine Wahrheit. Doch die konkrete Ausgestaltung solcher Unumgänglichkeiten ist sozio-historisch variabel. Die wechselhaften kleinen Bedeutsamkeiten des konkreten Lebensvollzugs verstellen, verdecken die existenzielle Wahrheit, die „unmittelbar ist, aber begrifflich vermittelbar, mittelbar begreiflich.“ (Wolff 1968a, 59). Trotzdem bleibt im alltäglichen Lebensvollzug die Spur des allgemein Menschlichen erhalten; der Alltag ist „durchsetzt mit Ewigem,

¹⁶ Ein dialektisches Verstehen, ganz im Hegelschen Sinne: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ (Hegel 1970, 78).

¹⁷ Wahrheit ist Totalisierung, nicht Totalität (nicht statisch, sondern prozeßhaft): „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“ (Hegel 1970, 24).

¹⁸ „Etwa ein Entschluß, ein Gedicht oder ein anderes Werk, die Klärung oder Verdeutlichung einer existenziellen Frage, eine Veränderung in der Person, ein gewisses Verständnis..., ein Gefühl oder sonst etwas: ontisch verstanden handelt es sich um ein neues Begreifen, um einen neuen Begriff, um ein neues In-der-Welt-Sein.“ (Wolff 1968a, 154).

¹⁹ Hier scheint Wolffs Konzeption des Begriffs mit der Schützchen Idee der theoretischen Konstruktionen zweiten Grades zu korrespondieren. (Vgl. z. B. Schütz 1971).

das er aber nicht wahrnimmt.“ — Vor dem Hintergrund dieser Diskrepanz von Sein und Lebensführung wird der radikale, kritische Charakter von Hingebungs-und-Begriff deutlich. Hingebungs-und-Begriff ist, weil thematisch nicht beschränkt, für Wolff *die* emanzipatorische Kraft gegenüber der aktuellen welthistorischen Gesamtlage: „Wer über seine Krise spricht und dementsprechend handelt, überwindet sie, denn er macht jetzt seine Vernunft und seine Freiheit — die Autonomie, die er als Mensch hat — geltend und weiß, was er in deren Grenzen tun muß und nicht tun darf.“ (Wolff 1968a, 28).

Die gegenwärtige welt-historische Situation, die geprägt ist von Irritationen, Brüchen und Diskontinuitäten, von der unvermittelten Konfrontation mit dem „Nochniedagewesenen“²⁰, zeitigt nachgerade apokalyptische Dimensionen: so bedrohlich, so undurchsichtig, so „totalitär“ manifestiert sie sich, daß wir ihr mit völlig neuen Verhaltensweisen, Überzeugungen, Handlungsanleitungen, mit ganz neuartigen Institutionen begegnen müssen. Daher versteht Wolff Hingebungs-und-Begriff auch als (wissens-) *soziologisch-politische Konzeption* aufgrund einer Zeitdiagnose: Hingebungs-und-Begriff ist keine *neue* Form der Erfahrung, sondern eine *allgemein-menschliche*. Neu ist, laut Wolff, lediglich die Beziehung zwischen dieser Erfahrung und unserer geschichtlichen Situation, unserer Normalität des Wahnsinns (vgl. Stehr/Wolff 1981).

Hingebungs-und-Begriff als Alternativprogramm zur totalitären Unterdrückung des Menschen beruht auf der Maxime „Vernunft gegen Irrwitz“, denn in Hingebungs-und-Begriff konzentriert sich, Wolff zufolge, die *allgemein menschliche Fähigkeit zur Vernunft*. „Vernunft“ aber heiße der maximal ehrliche Versuch, herauszufinden, was *für* den Menschen sei, *statt gegen* ihn. — Eine solche Vernunftkonzeption nun bedarf gewisser ethischer Axiome, die Wolff im Anschluß an Kants Kategorienlehre bereitstellt: Es gibt universelle und notwendige, wenn auch empirisch stets kulturell überformte, Konstanten des menschlichen Wesens. Eine solche Konstante ist etwa die transkulturelle Fähigkeit, zwischen gut und böse, schön und häßlich, wahr und falsch zu unterscheiden. Nur vor solch apriorischem Hintergrund wird verstehbar, warum Wolff Hingebungs-und-Begriff auch als „*erkennende Liebe*“ bezeichnet: Wenn die Fähigkeit, zwischen konkret positiven und konkret negativen Eigenschaften zu unterscheiden, nicht aus sozio-historisch je *erhandelten* Moralien resultiert, sondern immer schon jeglicher empirischen Moral vorausliegt, wenn positive Ethik den Menschen also zumindest mitdefiniert und wenn Hingebungs-und-Begriff sich aus diesem Vermögen erst konstituiert und zugleich einen Wesenszug des Menschen beschreibt, dann vermögen wir uns tatsächlich nur dem Guten hinzugeben, das mithin das Menschen-Würdige ist. Und dann ist Hingebungs-und-Begriff tatsächlich „amor intellectualis“.

IV.

Die Idee des „amor intellectualis“ (schon bei Spinoza hin zu Gott formuliert) fasziert auch Agnes Heller an der Wolffschen Konzeption. Geleitet von der eige-

²⁰ Wolff sieht die historische Ausnahmesituation einerseits in der atomaren Bedrohung, die das Ende der Menschheit bedeuten könnte, und andererseits im Aufbruch ins All, durch den sich die Menschen erstmals von ihrem Erdendasein lösen können. (Vgl. Wolff 1968a 27 f.).

nen, von Grund auf optimistischen Ethik²¹, meint sie, in der „erkennenden Liebe“ den Schlüssel zu finden für Wolffs „kategorischen Imperativ“. Dieser *kategorische Imperativ* besagt, laut Heller, wirkliches Sein sollte identisch sein mit Wahrheit. Daß der Sachverhalt aber imperativisch und nicht indikativisch formuliert wird, heiße, daß er nicht wirklich, bzw. nicht wirklich der Fall sei: „If being could be such that what is ineluctable to him or her is also true, the imperative would be nonsensical.“ (Heller 1980, 90).

Hier insistiert Agnes Heller wohl evident auf ihre *eigene* Position — und am Wolffschen Text vorbei. Wolff schreibt nämlich: „Das Wahre ist das Unumgängliche“ stellt sich als ein Satz heraus, der zugleich erklärt und fordert. Er sagt sowohl: ‚Es ist wahr, daß das Wahre das Unumgängliche ist‘, wie auch: ‚Sei so (oder: handle so), daß das dir Unumgängliche auch das Wahre sei!“ (Wolff 1968a, 31). Wolff fordert also keineswegs, daß das Wirkliche mit dem Wahren identisch sein sollte. Er stellt fest, daß das Wahre das Wirkliche ist. Und eben darin zeigt sich der Unterschied zwischen hegelianisch-existenzialistischer *Beschreibung intelligibler Wirklichkeit* und kantianisch-neomarxistischer *Moralphilosophie*. So unsinnig es wäre, zu fordern, daß das Wahre das Wirkliche *werden sollte*, so notwendig ist es, die Wirklichkeit der Wahrheit luzide zu machen.

Heller erkennt also, daß der Imperativ sich aus der Erklärung ableitet und diese nicht etwa ersetzt: Wolff, dessen Entwurf biographisch tief verwurzelt ist in einer persönlichen Betroffenheit über die Umstände, von denen er sich umstellt sieht, der ein existenzielles Mit-Leiden zu lösen versucht, gerät ihr unter der Hand zu einem Geschichtsutopisten mit moralistischem Impetus: Nur deshalb, meint Heller, erfüllte der Wolffsche Imperativ seine Funktion, weil es keine bewusste Beziehung zum eigentlich Menschlichen geben könne, ohne die regulative Idee der *Menschenliebe*. Und weil diese Menschenliebe in dieser, bereits als in der Auflösung befindlich begriffenen, bürgerlichen Realität sich nicht entfalten könne, gelte es, das Sollen zu wollen und so das Sein zu transzendieren: Gewohnheiten, die nicht der Liebe zum Menschen entsprechen, sind zu überwinden. Nur dann vermögen wir ein rechtschaffenes und ehrbares Leben zu führen. Auch aus Wolff will Heller einen „Gewinn ohne Verlust“ ziehen, auch aus *seinem* Denken sucht sie die von ihr als positiv bewerteten Aspekte auszusondern. Sie rekurriert dabei auf eine unveräußerliche „gute Natur“ des Menschen, die sich als Gefühl für das moralisch Vernünftige ausdrücke. M. a. W., die freie Natur des Menschen folgt einem moralischen Gesetz, bzw. das freie Handeln ist frei, eben indem es mit dem intelligiblen Gesetz der Sittlichkeit übereinstimmt. Das Intelligible wiederum äußert sich unbeding imperativisch: Der Zweck der transzendental verstandenen Freiheit ist die Moralität als Faktum, in der sie ihren Ausdruck findet²².

Vor diesem Hintergrund wird auch plausibel, wie Heller einerseits die Wolffsche

²¹ Vgl. z. B. Heller 1978; vgl. auch Honer und Hitzler 1984.

²² Vgl. die verschiedenen Fassungen des „Kategorischen Imperativs“ in Kant 1974, 51, 61 und 140. — „Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetz zusammenstimmen können.“ (Kant 1974, 144).

Kategorie der Hingebung in die Nähe von Heideggers Eigentlichkeit (authenticity) rücken *und* andererseits als moralischen Appell verstehen kann: Heller weiß bereits, und da weiß sie offenbar mehr als Heidegger, daß Eigentlichkeit eigentlich *gutes Handeln und wahres Wissen* ist (vgl. Heller 1980, 83). Dies allerdings scheint ein Mißverständnis, zumindest aber eine mißverständliche Interpretation anzuzeigen, und zwar weniger hinsichtlich der Verwandtschaft von reiner Hingebung (als einem Erfahrungsgehalt) und Eigentlichkeit, als vielmehr in bezug auf die kantianische Explikation dieser Kategorie: Wolff *begründet* Hingebung zwar kantianisch — d. h. als aufruhend auf der Fähigkeit, zwischen gut und böse zu unterscheiden —, aber Hingebung *ist nicht* gut und wahr, sondern reines *Vermögen* zur Wahrheit, mithin *in* der Wahrheit, als einer existenziellen Modifikation von Alltäglichkeit²³. In seiner Eigentlichkeit ist der Mensch das, was er aus dem macht, wozu er gemacht scheint — und das mag eben reine Hingebung sein. *In* der Hingebung gibt es kein Sollen. Bloß: Kantianisch gesprochen, *resultiert* die Hingebung aus dem Sollen, existenzialistisch verstanden *kann* die Hingebung ein Sollen *konstituieren*²⁴.

Aus demselben Mißverstehen, also dem, daß Hingebung formal-inhaltlich bestimmt sei, resultiert auch Hellers Argumentation, daß in solcher Bewußtseinsspannung zwar Erfahrung unter Einklammerung tradierter Ideen und Theorien erfolge, daß aber unsere *Gefühle* nicht suspendiert werden könnten, andernfalls die Definition von Hingebung als „erkennende Liebe“ nicht statthaft sei. Wolff aber definiert wohlweislich nicht Hingebung als „erkennende Liebe“, sondern Hingebung-und-Begriff (vgl. Wolff 1968a, 148): Hingebung ist das allgemeinschliche Seinserleben, das sich (und hier bringt Wolff wieder das kantianische Element seiner Konzeption zur Geltung) aus und in moralisch *positiven* Aprioris konstituiert und sich folgerichtig notwendigerweise auch positiv *ausdrückt*: Das Erkennen der Wahrheit wird *im Begriff* zur Liebe.

Wir sind in unsere Gefühle *in gleicher Weise* verstrickt wie unser Wissen (vgl. Hitzler 1985). Dies zu bezweifeln hieße eine im Freudschen Sinne unbewusste Determinante hypostasieren: Das menschliche Apriori wäre dann nicht mehr intelligible Moralität, sondern Triebstruktur. Damit aber bräche die gesamte Argumentation Hellers in sich zusammen, denn das Gefühl „Liebe“ ist für sie ja nicht exzeptionell (wie für Wolff), sondern, worin ihr zuzustimmen ist, „deeply rooted in other feelings or at least interconnected with them“. (Heller 1980, 86).

Die Debatte kann m. E. sinnvollerweise nur darüber geführt werden, ob apriorische Bewußtseinsleistungen (wie Epoché in transzendentaler Reduktion) *überhaupt* möglich sein können, jedoch nicht darüber, ob sie an *einem* Phänomen gelinge, am *anderen* hingegen scheitern müssen. Nur wenn die prinzipielle Möglichkeit *apriorischer* Bewußtseinsleistungen *nicht* in Zweifel gezogen wird, läßt sich widerspruchsfrei die gesamte Dialektik von menschlicher Kompetenz (im Sinne kontingenter Autonomie), von faktischer sozialer Praxis und von kulturell überformten individuellen Attitüden (mit ihren kognitiven, affektuellen und emotionalen Kompo-

²³ Ganz ähnlich liest sich das bei Heidegger 1972, 130 und 179.

²⁴ Heller rekurriert auf die erste Position, Wolff bleibt „in der Schwebe“. (Vgl. Wolff 1968a, 56). — Vgl. auch Luckmann 1980, 59.

nenen) als eine *geschichtliche* rekonstruieren²⁵. Nur dann verschwindet das Subjekt der Geschichte, das selber geschichtlich ist als persönliche Identität, *nicht* zwischen seinen natürlichen und sozialen Determinanten. Organismus und Gesellschaft *produzieren* das empirische Subjekt *nicht*, sie konstituieren es nur *mit*²⁶: In-der-Welt-Sein ist unumgänglich. Unumgänglich ist auch, daß das In-der-Welt-Sein *auch* alltäglich sich vollzieht. Das Alltägliche aber ist prinzipiell uneigentlich. So ist das Eigentliche ebenso unumgänglich wie das Uneigentliche: „Aber nur insofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen.“ (Heidegger 1972: 222).

V.

Die Fragen an Kurt H. Wolff korrelieren also mit der allgemeinen Frage: Kann ein Mensch *partiell* Existentialist sein? Und was heißt das im Hinblick auf Kurt H. Wolffs alternatives Forschungskonzept? Die Versuchung für den Soziologen ist groß, dem jüngeren Wolff ein klareres *existenziales* Problembewußtsein zu attestieren und dagegen seine zunehmende Neigung zur intuitionistisch-mystizistischen Emphase abzuspiegeln. Aber so schlicht zeigt sich der Argumentationsverlauf nun doch nicht: Schon in relativ frühen wissenssoziologischen Aufsätzen ist Wolffs spätere Konzeption im großen und ganzen bereits erkennbar — wenn auch terminologisch und systematisch noch nicht expliziert. Seine spätere Hingebungs-Leidenschaft bringt lediglich seine existenzielle Betroffenheit und seine daraus resultierende Grundproblematik, seinem Selbst-Verständnis nach lehrbar, auf den Begriff: Die Kategorie der Hingebungs-an transzendiert den Rahmen traditioneller interpretativer Sozialforschung kaum, lenkt die methodologische Aufmerksamkeit allerdings wieder auf ein eher Diltheysches denn Webersches Verständnis von „Verstehen“ zurück. Die Konzeption der reinen Hingebungs hingegen fordert eine differenziertere Bewertung: sie weist — zumindest — fundamentalontologische, anthropologische, phänomenologische²⁷ und methodologische Implikationen auf, die im Konzert der *konventionellen* sozialwissenschaftlichen Theoriebildung einigermaßen exotisch — oder, um im Bild zu bleiben: ein wenig kakophonisch — anmuten. Reine Hingebungs läßt sich lesen als Schulung für numinose Eingebungen, als Aufforderung zum Quietismus, als Sinn-Essentialismus, als kognitive Offenbarungslehre oder auch ganz einfach als — gelegentlich etwas konfus formuliertes — Sensibilisierungsprogramm. Jedenfalls scheint reine Hingebungs sehr viel gemein zu haben mit dem, was Thomas Luckmann als die Erkenntnisposition Cézannes charakterisiert hat²⁸.

²⁵ Diese These knüpft nicht zuletzt an *Thomas Luckmanns programmatische Position* an: „Unabhängig davon, von welcher beliebigen, konkreten Erfahrung ausgegangen wird, ist es immer möglich, besondere ... veränderbare Bestandteile von ‚formalen‘ Strukturen zu unterscheiden, ohne die menschliche Erfahrung ganz allgemein undenkbar wäre.“ (Luckmann 1980, 58).

²⁶ Vgl. auch Hegel 1970, 265 f.

²⁷ Gerade diesen Bezug hat Wolff in einem späteren Aufsatz explizit hergestellt. — Vgl. Wolff 1978.

²⁸ „Es geht offenbar um eine Art der Wahrnehmung, die versucht, zur vorsprachlichen, durch kulturelle Traditionen noch nicht durchgeformten Sehensweise zurückzukehren.“ (Luckmann 1979, 719).

Wolffs Konzeption von Hingebungs-und-Begriff ist nicht nur eine alternative methodologische Attitüde und ein zeitkritisch gemeintes Instrumentarium, sondern zugleich auch eine Absage an die von ihm so benannte „konventionelle“ Soziologie, die sich mit der Beschreibung und Erklärung des je Gegebenen zufrieden gibt und sich zu wenig um das Woher und Warum und vor allem zu wenig um mögliche Verbesserungen des labilen Status Quo schert (vgl. Stehr/Wolff 1981).

Ob diese Absage Gehör findet, ob diese methodologischen Hoffnungen operationalisierbar sind und ob der kritisch gemeinte Gehalt Veränderungen zu bewirken vermag, ist die *eine* Frage. Die *andere* ist die, ob diese ganze Konzeption tatsächliche „existenzial“ zu nennen ist. Zweifellos ist Wolff, wir haben das bereits mehrmals konstatiert, ein in außergewöhnlich hohem Maße existenziell „betroffener“ Soziologe: Er artikuliert ein humanes, ja ein kreatürliches Mit-Leiden sowohl ob der Diskrepanz zwischen der Wirklichkeit menschlicher Vergesellschaftung und der tatsächlichen Möglichkeit menschlicher Handlungskompetenz schlechthin, als auch ob der spezifischen sozio-historisch erhandelten Situation, in die er uns alle geworfen sieht. Das aber ist eine *existenzielle* Problematik, (noch) *nicht* jedoch die *existenziale* Auseinandersetzung mit ihr.

Wolff denkt *nicht* existenzial; seine „ersten“ Fragen jedoch sind solche, die traditionell als dem existenzialen Denken eignende begriffen sind; sein Vokabular ist zum Teil existenzial gefärbt. Wolff ist also ein zwar stark auf existenziale Thematik und Terminologie rekurrierender, insgesamt aber eklektizistischer Programmierer, der einen theoretisch-methodologischen Vorstoß in Richtung auf ein alternatives sozialwissenschaftliches Verstehen unternimmt²⁹: Der Rekurs auf einen manichäischen Dualismus von Gut und Böse verfehlt eindeutig die existenzielle Problematik, zu deren Grundannahmen eben auch die kontingente *Sinnlosigkeit* zählt. Der existenziale Humanismus hypostasiert keinerlei menschliche „Natur“: Die Beziehung zwischen Mensch und Welt ist un-bedingt, sie läßt sich nicht grundsätzlich aus bestimmten Erfahrungs- und Handlungs-Mustern ableiten, denn Erfahrungen und Handlungen sind, existenzial gesprochen, nicht sozial gebunden. Jede scheinbar empirisch konstatierbare Außenkonditionierung des konkreten Individuums ist ein Fetischismus, ist Reifikation: Der Mensch konstruiert seine Wirklichkeit(en), und er erfindet auch die Moral dieser Wirklichkeit(en), die dann, als scheinbar vor-geordnete, sein Handeln bestimmt.

²⁹ Vgl. auch die Interpretation zum Verhältnis von Wolff und Schütz bei Wagner 1983, 237 ff.

Literatur

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes. Werke, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970.
- HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Tübingen (12. Aufl.) 1972.
- HELLER, Agnes, Philosophie des linken Radikalismus, Hamburg 1978.
- Dies., The Existential Sociology of Kurt H. Wolff, A Study of the Categories of Surrender and Catch, in: The Philosophical Forum, Bd. XII/1 (Fall), Boston 1980.
- HITZLER, Ronald, Den Gegen-Stand verstehen, in: Soziale Welt, 33 (1982).
- DERS., Existenzialer Skeptizismus, in: Sociologia Internationalis 22 (1984).
- DERS., Und Adam versteckte sich, in: Soziale Welt, 36 (1985).
- HONER, Anne, und HITZLER, Ronald, Rezension von Agnes Hellers, 'A Theory of History', in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 36 (1984).
- KANT, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Frankfurt/M. 1974.
- LUCKMANN, Thomas, Cézanne, lyrisches Subjekt und Ich-Pol, in: Marquard, Odo, und Stierle, Karlheinz (Hrsg.), Identität (Reihe 'Poetik und Hermeneutik', Bd. VIII), München 1979.
- DERS., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn-München-Wien-Zürich 1980.
- LUDES, Peter, The Radicalness of Surrender, in: Sociological Analysis 38 (1977).
- DERS., On Kurt H. Wolff's Work, in: Telos 49 (1981).
- SARTRE, Jean-Paul, Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik, Reinbek b. Hamburg 1964.
- SCHÜTZ, Alfred, Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Den Haag 1971.
- DERS., und LUCKMANN, Thomas, Strukturen der Lebenswelt, Bd. 2, Frankfurt/M. 1984.
- STEHR, Nico, und WOLFF, Kurt H., Wie ich zur Soziologie kam und wo ich bin. Ein Gespräch, in: Lepsius, Rainer M. (Hrsg.), Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945 (Sonderheft 23 der KZfSS), Opladen 1981.
- WAGNER, Helmut R., Between Ideal Type and Surrender: Field Research as Asymmetrical Relation, in: Human Studies, 1 (1978).
- DERS., Alfred Schütz. An Intellectual Biography, Chicago 1983.
- WOLFF, Kurt H., Karl Mannheim in seinen Abhandlungen bis 1933. Einleitung zu: Mannheim, Karl, Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, (Hrsg. von Kurt H. Wolff), Neuwied-Berlin 1964.
- DERS., Hingebung und Begriff, Neuwied-Berlin 1968a.
- DERS., Versuch zu einer Wissenssoziologie, Neuwied-Berlin 1968b.
- DERS., Trying Sociology, New York et al. 1974.
- DERS., Surrender and Catch, Dordrecht-Boston 1976.
- DERS., Phenomenology and Sociology, in: Bottomore, Tom, and Nisbet, Robert (eds.), A. History of Sociological Analysis, New York 1978.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG

1945/46 begründet von Georgi Schischkoff

Gemeinsam herausgegeben von

HANS MICHAEL BAUMGARTNER, Bonn, und OTFRIED HÖFFE, Freiburg i. U.

Redaktionsbeirat

K.-O. APEL, Frankfurt/M. – H. LENK, Karlsruhe – M. RIEDEL, Erlangen
J. SIMON, Bonn – R. SPAEMANN, München – E. STRÖKER, Köln
W. WIELAND, Heidelberg

unter Mitwirkung von

W. BEIERWALTES, München – O. Fr. BOLLNOW, Tübingen
A. DIEMER, Düsseldorf – G. FUNKE, Mainz – L. GABRIEL, Wien
R. HALLER, Graz – E. HEINTEL, Wien – K. HELD, Wuppertal
D. HENRICH, München – F. KAULBACH, Münster/Erlangen
J. KOPFER, Mainz – L. LANDGREBE, Köln – B. LIEBRUCKS, Frankfurt/M.
H. LÜBBE, Zürich – G. PRAUSS, Freiburg i. Br. – H. REINER, Freiburg i. Br.
W. RÖD, Innsbruck – E. SCHEIBE, Heidelberg – G. SCHISCHKOFF, Salzburg
W. SCHULZ, Tübingen – H. WAGNER, Bonn

Band 40 · Heft 2

VERLAG ANTON HAIN · MEISENHEIM/GLAN